徐 梵 澄 学 术 思 想 研 究

室利·阿罗频多精神哲学菁华引得

孙 波

(中国社会科学院 世界宗教研究所, 北京 100085)

摘 要: 徐梵澄译阿罗频多著述概可二分,一分疏释(《奥义书》),《伊莎》《由谁》者是;另分自著,《薄伽梵歌论》《社会进化论》《瑜伽论》《神圣人生论》者是。《伊莎》企慕无上“神明”,它关切的是世界与人类的命运,以及这命运与“大梵”的关系,并寻求一切存在者之一性(神圣立场)。《由谁》终之于“悦乐”境,其唯从事于“心思”与“大梵”的关系,并回答“心思”为何要超出的问题(世俗立场),遂诸派哲学皆从此衍出。《薄伽梵歌论》为“行业瑜伽”之书,也即工作福音,人生即战场,亦必赴之;“去私欲、存天理”是内中之“行”,赴战场是外在之“行”,内中与外在圆成一“得道者”“胜利者”。《社会进化论》乃说人类命运之神圣“回还”,是书将人类社会划分为四期(象征、典型、因袭和主观),在这一进程中,人类必寻得“真自我”(“心灵”“性灵”),发现“真律则”(“自由”“和谐”)。《综合瑜伽论》分说“行业瑜伽”:个人“心灵”得解脱并与“至上者”结合;“知识瑜伽”:在这一结合中体认与宇宙为一体;“敬爱瑜伽”:即与一切存在者结合为神圣一体;三者合之乃“圆成瑜伽”,乃“神圣人生”之全体。《神圣人生论》是说“希圣”“希天”乃人之为(觉悟的)人憧憬的最高者,这是基于对“神道”的推测,向着完善化冲动,和一个古代黎明秘密长生的意识,这原始之愿望的公式是“上帝”“光明”“自由”“永生”;但是那王国不属于神,而是属于神(圣)性之人,即宇宙中最高上的转化有体。综之,阿罗频多之学——其主旨:“超心思”;其极归:人生转化。

关键词: 知觉性;心思;超心思;自由;和谐;神圣一体

中图分类号:B 351.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5919(2019)05-0113-09

近世“圣哲”室利·阿罗频多(Sri Aurobindo 1872——1950)为印度三圣之一(余二为“圣雄”甘地和“圣诗”泰戈尔)。1972 年,值阿罗频多诞辰百年,阿罗频多学院另一精神大师院母密那氏(Mira 1878——1973)为其结集,惶惶然三十巨册矣! 自 1950 年代初,已入南印度琫地舍里的徐梵澄先生在着手翻译诸《奥义书》的同时,交叉并进地译出了阿氏若干著作,其中有《伊莎书》《由谁书》之疏释,《神圣人生论》《薄伽梵歌论》《社会进化论》和《综合瑜伽论》之自著。为什么要翻译阿罗频多呢? 梵澄在《薄伽梵歌论》之首章“大综合论”的案语中指出:

> 综合者,集大成之谓也。网罗百家哲学而无遗,一一皆究其极,然后从而比较抉择进退抑扬于其间,立定主旨方案,一以贯之而发其和谐,斯之谓综合也。然亦非有所发明增上不为功。阿罗频多氏之学,可谓大矣。独于雪藏以北中华五千年之文明,所言甚略;若使大时代将临,人莫我知,无憾也,而我不可以不知人,则广挹世界文教之菁英,集其大成,以陶淑当世而启迪后人,因有望于我中华之士矣。①

值此之故,笔者以为,就印度学的迻译而言,诸《奥义书》即韦檀多学之古典的翻译,是(学理)基础性的;而阿罗频多思想即韦檀多学之今典的介绍,则是(精神)方向性的。为何是方向性的呢? 盖因其指向“大时代”之“将临”。何样的“大时代”呢? 是“由外转内”的“精神道”之大发扬的时代,同时,也是阿罗频多梦想的时代。他尝言他有五个梦想:印度之统一,亚洲之复兴,世界之联合,印度精神贡献于世界,然后人类全般转化而从

收稿日期:2018-03-06

作者简介:孙波,男,河北阜平人,中国社会科学院世界宗教研究所研究员。

① 《徐梵澄文集》,第 8 卷,北京:三联书店 2006 年版,第 209、210 页。

此上登至更高的精神文明。他说:“印度向世界的精神贡献已经开始了,在现代患难中,多而更多含有希望的眼光皆转向她。甚且不但增上皈依她的教义,也引用她的心灵和精神的实习。”①这“心灵和精神的实习”,乃是寻求“心同理同”之境,此是“同情知”,更是“同一知”。或换句话说,“殊”应趋于“同”,“多”要归于“一”,这是宇宙间的大经大法,也即“大自然”(providence)之“合目的性”的要求。梵澄在《玄理参同·序》之末句有言:

> 现代人盛言世界大同,理想实为高远。然求世界大同,必先有学术之会通;学术之会通,在于义理之互证。在义理上既得契合,在思想上乃可和谐。不妨其为异,不碍其为同,万类攸归,“多”通于“一”。然后此等现实界的理想,如种种国际性的联合组织或统一组织,方可冀其渐次实现,那非可一蹴而至,但无论道路多么悠远,希望多么渺茫,舍从此基地前进,亦别无其他途径可循。②

“别无其他途径可循”,这是一究竟语,也是“天道”之“合规律性”的法则。如此说来,阿罗频多精神思想之译事,则是一项颇为“严重的事业”了。

阿罗频多之学因其“网罗百家哲学而无遗”,故有“大全瑜伽”之称。那么,徐译也只为其中之少分,于此不妨一问:可否已概全?以笔者之见,菁华皆摄了。上述诸译似可二分,一分为“疏释”,另分为“自著”。依贺麟先生对黑格尔哲学体系的解读,又可见二汇,一汇属于精神哲学(“超心思”),即敷陈本体之发用,流行于世间与人生之方方面面,此于一分中《伊莎书》者是,另分中《神圣人生论》者是;另汇属于精神现象学(“心思”),即由用显体,描述从寻常知觉性进展到高等知觉性的矛盾过程,此于一分中《由谁书》者是,另分中《薄伽梵歌论》《瑜伽论》者是。《社会进化论》较为特殊,可介乎二汇之间,即体与用之辩证关系较为凸出者,或可属“高上心思”之境(一次等的“超心思”——阿氏语)。实则其两分一体,皆韦檀多之精神哲学,两汇与中介者一系,皆阿氏之理则学。而精神哲学与理则学又是一回事儿。就一分而言,梵澄指出,《伊莎书》是为已觉悟者或曰出家者说法,而《由谁书》则是为“凡夫”或曰群众说法(此中未有贬低后者义,因二者所问不同,前者求“光明”之大梵境,可曰:神圣立场;后者求“福祉”之阿难陀境,可曰:世俗立场)。就另分和特殊者而言,笔者以为,《神圣人生论》表世界观或曰神圣人生观,《社会进化论》表历史观或曰族群人生观,《薄伽梵歌论》表(行动)人生观或曰英雄人生观,《瑜伽论》表修为观或曰寻常人生观。何由皆以“人生观”立名?盖缘阿氏如同孟子,是把个体视为基础单位的,在他那里离开了个体,也就谈不上什么集体,《社会进化论》中所说的族群与国家乃至人类,也是作为个体(“一人”)来对待的,而阿氏的终极理想就是要达至“同体为一”的人类之“一心灵”的愿景。大致可说,《神圣人生论》《社会进化论》乃圣人(见士)见道(真理)且自道(说法),《薄伽梵歌论》乃圣人为英雄(领袖)说法,《瑜伽论》则是圣人为愿意求进步的我们(群众)说法。而四者皆“一人”而已。

阿罗频多认为,人生果若寻求精神的进步,即变低等自性为高等自性,变自然之朴野为文明之教养,则无时无处不是生活在瑜伽之中。与国人对瑜伽修为之惯习的认识不同,阿氏学说的起点是人的“心思有体”,而非生理肌体。我们知道,韦檀多之瑜伽学分二大系统,一是“赫他”瑜伽(Hathayoga),一是“罗遮”瑜伽(Rajayoga)。赫他瑜伽以身体为枢纽,也即以身体为束缚与解脱的关键,实则它注及的是这“身体”之后的“微妙之身(识)”,也就是佛家所谓的前五识与第六、七识的关系,我国道家称之为“转河车”,故阿氏说这是一“心理生理学”体系。而在罗遮瑜伽,“心思便是钥匙”。③ 也就是说,“心思”有其独立性,有其另辟蹊径的“自由”。阿氏指出,在某一义度下,凡经验皆是心理的,识感现象欲要获得超物理

---

① 《徐梵澄文集》,第 7 卷,第 529 页。

② 《徐梵澄文集》,第 4 卷,第 48 页。

③ 《徐梵澄文集》,第 11 卷,第 612、618 页。

的概念,必由心理经验引申而得,这就是说,识感的基础只是接触,而本真的接触却属心思。这"心思"又不是直接活动于物质之上的,而是借助于"生命力"为其使然,此"生命力"亦不为任何物质体,乃是一超感性的基质,可曰纯粹本质,又可曰"知觉性"。但这"心思"知觉性的经验又有二面,一是"混杂作用",依诸识而起,这是在"欲知外在世界或对象之时";另是"纯粹作用",依自身而起,于"一种在与事物之体认为一而觉知他们"之时。如是,我们便觉知到了我们的存在(Being),原来"一切经验在其秘密自性上皆是同体为一的知识"。① 如是,我们甚可把罗遮瑜伽叫作"心理心灵学"。依此拾阶,我们可入乎阿罗频多之堂室。

我愿意把阿罗频多的学术思想比喻为一座山峰,峰顶名之为"高上心思",设若"百尺竿头,更进一步",那么便是风云大通之域,可跃入"超心思"之境了。然而,攀登并"跃入"的路径却有不同,徐译四论,即世界观者(《神圣人生论》)、历史观者(《社会进化论》)、人生观者(《薄伽梵歌论》)和修为观者(《瑜伽论》),起点有异,对象有别,然而一旦踏入其中,愈趋愈交叉,最后打成一片,不分彼此。也可以说,四者是一而四、四而一的关系。正如印度学术那波浪与海水之喻,知一分而明全体,明全体而知诸分。在"精神"可分的义度上,"知"或"识"是理解,可作知识论;"明"或"行"是观照,可作实践学。双超双摄二者则是"超心思"之观念。如果我们欲"知"韦檀多学之菁华,则需研读《伊莎》与《由谁》二书;设若我们欲"明"圣哲之思想,则要领会阿氏之四论,尤其是《神圣人生论》。阿氏教人,千言万语,万语千言,如轱辘交往,反转不已,然其中自大有深旨与极归在焉——其旨:超心思!其归:人生转化!阿氏乃精神导师,而非宗教领袖,但如老嬷嬷似的"絮叨",又不免生教主相,然而这就是声教的特点,不惮其烦,重重复复,却是为着记忆,为着"光明"潜入意识而成为(自觉的)无意识,这光明的"无意识"亦又可是"超意识"的。梵澄在《神圣人生论》"出版书议"中说:是书体制弘大,兼撰者好为长句,有时一句多至三、四十行,虽反复陈言,然委曲圆到。比之欧西作者,唯康德或席勒庶几近之,这在 20 世纪是不多见的。他还特别提到携此书入华的目的。其意在:

> (一)收拾佛法之残绪而代之。
>
> (二)廓清西教之神说而遏之。
>
> (三)移植彼土精神哲学之大本,则古今宗教之偏见可除。
>
> (四)而发扬真理,必有以佐吾华新学之建立者。
>
> 虽然,若以现代思想衡之,则此属主观唯心论,必有扞格。观其崇尚物质基本,初无不合,然于唯物论,以至教育、宗教,亦致不满,以为皆有不足也;则非可冀斯学之大众化者——深惟我国必不以武力称霸,然不出百年,其文教卓立于全世界,其滋润之功,攻凿之用,必有藉资于此者矣。②

非治印度学读者若欲入门阿罗频多学术之"大全",似应把握先知识论而后实践学的节奏,正如依康德学述之纯理(知识)、实理(道德)、判断力(审美)与历史理性的顺序安排一样。梵澄说,阿罗频多之学"其为教也,织薄伽梵歌为经,缉奥义诸书为纬"③"经"者实践学,"纬"者知识论,也如康德之强调:实践理性高于知识理性。这知识论首推《伊莎》《由谁》二书。

阿氏指出:诸《奥义书》,《伊莎书》第一,《由谁书》第二,二书是韦檀多学的柱石。他在《伊莎书》疏释的"前记"中说:"《奥义》诸书,皆启明之乘器,非教训之方册也……读者,或毋宁谓之闻者,固所假定从此光明进至光明,确定其直觉,证明以体验,而无用于归其理念于逻辑理智之判决。"④"直觉""体验",乃是高等知觉性的经验,究其中心思想,是欲调和基本相反对者,如:一与多,体与用,明与无明,变易与不变易,动之神圣个人性与静之神圣非个人性,弃舍与享受,作业与内

① 《徐梵澄文集》,第 13 卷,第 66 页。
② 《徐梵澄文集》,第 4 卷,第 134 页。
③ 《徐梵澄文集》,第 1 卷,第 31 页。
④ 《徐梵澄文集》,第 16 卷,第 537 页。

中自由,世间之生生死死与彼间之无上永生,凡此种种,皆是教人识其和谐,见其为真元一体。阿氏认为《伊莎书》密接《韦陀》之根本,反映了古代圣人的心理学体系。之后,遁世派及反实用派刊落其主要元素(和谐),割断其天人渊源(神圣一体性),坚持极端之幻有论,如商羯罗者然。更有他的某忠实弟子,颇感对此书无从措手,竟将其从诸《奥义书》的书目中删去了。可见印人失其原旨皆有自也!这“原旨”是“‘大全’中固有一强迫之和谐,统治个别化之显似诸冲突。”①亦如康德所言之“天道”的“强制性”,“天意(道)是奠基者;它一声号令,大家就永远服从。”②此书强调:人类生命本身为永生之场,我们所说的“存在”与“非存在”,生死与永生,都必得在此世间禀赋形体之生人中,然后才可以外发,可以实现,可以具有和享受。阿氏说其为“韦檀多经典中最有趣之一章也”③,梵澄亦说其“疏释”:“亦止此简约一卷,即是书古今余家注疏皆可不问。”(《伊莎书·译者题记》南印度版 1957 年——未收入《文集》)

《伊莎》归结于企慕无上“神明”,它关切的是世界与人生与行业与人类的命运,是这些与“大梵”的关系中的整个问题,其主要的乐音,是为一切生存的一性(一体)。《由谁》则终之以“大梵”为“悦乐”一义,唯从事于心思知觉性与“大梵”知觉性的关系,可以看出,问题比较限制,且初始仍作天人之二分。是书承认,生命是我们心思性所决定的变是者。问题由此出发:此等心思工具是什么?运用其(心思)外在者或在上者的生命是什么?凡此最后的证见,是至上者和终极权能吗?或者心思就是一切?抑或人类生存仅为一屏障,掩蔽了更大更强更远更深的自体者?此书回答:有一个更伟大的生存在后!此等物质世界,“物质”不知“心思”,“心思”乃知“物质”。似从发生学上说,具有形体的“物质”生物生发出“心思”,这心思又化为心思存在者以后,才能知其心思自我,并以此自我,来知晓“心思”对“物质”的真实性。同理,“心思”也不知其后有“彼”,而“彼”知“心思”,因为“彼”是内在于“心思”中的存在者,是种种形相内中或背后的真实的“自我”,然后,“彼”之为“彼”,知其即“一”以贯之而已。于是,我们知道“彼”较“心思”更为真实。但“心思”为何超出?为的是入乎“彼自我”,臻至“悦乐”境,然“大梵”三观念“真、智、乐”是一,故“悦乐”境亦“大梵”境。这是心思存在的无上目标,是生存的至高问题。阿罗频多说此书之裒成,先于佛教,亦先于诸派哲学,其立“超心思”之胜义,明韦檀多之圆义。然“夫朴散为器,悉言之成理持之有故而学分”,也是历史趋势之不可挽也:

> 彼心思后之性灵,为不可诬者也,不得不立“神我”,与万有之“自性”相对,则数论自为一学;有酬语言后之语言,衍至“唵”声为宇宙万有,别出则为声论;归极于生气之元,以数息、制气、炼体、调心为从入,则后世“赫他瑜伽”诸学以立;有见于诸识后之识,而立阿赖耶;不曰显示映示,曰之以缘生缘起,旁出则为佛乘之法相唯识;“彼”为“真”为“智”为“阿难陀”,相拟则万有如幻,而摩耶论后起。

梵澄指出:“读此书也,研此疏也,亦可知唯物论之终不行于印度也。”④

另分四论,研习者似可先读《薄伽梵歌论》。梵澄手稿“小引”(1953 年)有云:此书为阿氏狱中“见道”之作,“此一论著,出义圆明,文章茂实,而结构弘大,审辨精微,越轶古疏,颖出时撰”。我们知道,《薄伽梵歌》为印人之圣经,其内容取印度一史诗即婆罗多大战的故事,神箭手阿琼那为了正义复国不免与其叔一战,然大战在即,英雄不忍看到“至亲骨肉同室操戈以相剪屠之流血”的局面而萌生退意,其御者天人师克释拏竭力劝说,阿琼那遂受鼓舞而奋勇作战,最后胜而复国。整个故事无布阵、攻防、进退、胜败之场面的描写,而是以师生二人的对话贯穿之。实则天人师未教以英雄何种外表行动之律则,而是教以内中之修为:心灵对待等平,舍弃果报之望,双超善恶之表,

---

① 《徐梵澄文集》,第 573 页。

② 《历史理性批判文集》,北京:商务印书馆 1996 年版,第 119 页。

③ 《徐梵澄文集》,第 16 卷,第 606 页。

④ 《由谁书·译者题记》,南印度版 1957 年版,未收入《文集》。

归心凝定“神明”,既要行为于世间,又要超出于世间。阿氏说,此为“行业瑜伽”之书,也即工作福音。然此工作、此行业,非是指现代人所理解的工作与行业,而是指人类工作本身,它不分高低贵贱之等,无论是从事于智力劳动还是体力劳动皆然,只是这工作或劳动及其成果要全部奉献给至上“神明”,这便是合其“德”。人皆工作,人皆奉献,人皆等平,无论践行那一条道路(智识、行业、敬爱),无论天生那一性质之人(萨埵性、剌阇性、答摩性),无论属于那一族姓之人(婆罗门、刹帝利、吠舍、戍陀),皆应为“大梵”之神圣手段或工具,这意思也就是说,皆应为“天道”之使命者。《薄伽梵歌》为行动性战士说教,刹帝利族姓为其典型,实则人人皆有各自的战场,亦必赴之,何也?“‘自法’(Svadharma)为之主也。‘自我’之发展,非独在内而已,外间之世界亦当接受,认为成其发展之因缘。”①综之,人生不能不战斗。依欧阳竟无大师的说法:“佛法,依体之用,而用满之体也,行而果也。”(《孔学杂著》崇文书局 2016 年 第 3 页)《薄伽梵歌》全书皆围绕着主人公之“去私欲、存天理”说法,但最后仍然是“行而果也”。这里,“去私欲、存天理”是内中之“行”(静性大梵),“赴战场”是外在之“行”(动性大梵),内中与外在撑开“用满之体”,表之为一已圆成的“胜利者”“得道者”。

如果我们把《薄伽梵歌》看作是在说“行”,那么我们也不妨把《社会进化论》视为是在说“识”,仿佛天人师俯立于云端在鸟瞰人类之命运似的。是书结撰于 1918 年 7 月,原名为《社会发展的心理学》,后改名为《人类循环论》,梵澄译成于 1954 年,径名《社会进化论》。其前言有曰:“(阿氏)论于世界局势之成败利钝多所预见,然其时轴心国家及苏俄尚未蹶起,故读者宜约略回溯时代思潮及世界时势,然后于书中之理可更瞭然。”②比如阿氏预言了 20 世纪法西斯德国的生灭和苏俄的消歇。在是书中阿氏借德国史学家蓝浦列希德(Lamprecht)之心理学的假定,把人类历史分为四个时期,即象征期、典型期、因袭期和主观主义时期。就心理性质而言,象征期是宗教的、性(心)灵的,其与“神圣者”或“天神”尚浑然未分;典型期是性(心)灵的、伦理的,宗教之神秘和象征的意义已生实际化的倾向,取之于社会建置(组织)的成型,因之于古代精神有失;因袭期则是伦理的经济的,各种建置规板化,如活泼的四族姓变为僵死的四种性,割断了与“神圣者”或“天神”的联系;主观主义时期也即个人主义时期,它“由外转内”,发觉并回到人的“真实的自我”,这就是我们的“心灵”“性灵”,也即人的神圣性。“真实的自我”与“似是的自我”对言,后者是指由心思驱使人类知识的外用,而此“外用”设若变成了“唯一”,那么就成为我们一切错误的根源和一切痛苦的由来。无疑,这四期是在说四种心理经验之特征,而且其前三期与族姓四等(婆罗门、刹帝利、吠舍、戍陀)、自性三德(萨埵性、剌阇性、答摩性)和知识的四重品级(同一知、同情知、推理知、识感知)隐隐相应,其实,这心理经验之特征于每一人、每一集体、每一国度都有其综合性的体现,而每一生命有体都是在这进化的旋转之线段上,因此,无论个体与群体的命运,都是一精神运动,都有这四期特征的显隐起伏,只是因重复而视景相同、因高低而视点相异罢了。阿氏指出,一人一“心灵”,一国家亦应一“心灵”(不是具有一“心灵”而本身即是),其中介者集(群)体则不定,也就是说它只是一“联合心灵”,其趋向或正或负,只有其完全使正,即掌握与运用好二神圣原则“自由”(多)与“和谐”(一),才能渐渐转化为一“心灵”,这样,一民族、一国家推至一世界,才能真正具有一“心灵”的资格。这一幕精神运动实则是“原始超心思下降,擅有进化超心思……而无改于它自有的真元性格”之反反复复的历程。③此“原始”非蒙昧义,而是源头义、先验义。这识见,已为远古象征期的那些“见士”所昭示,阿氏说,他们发现与实践“心灵”的一生,与人类命运同大,他们是“精神长征的领袖们”,引领我们走

---

① 《徐梵澄文集》,第 8 卷,第 224、225 页。

② 《徐梵澄文集》,第 4 卷,第 41 页。

③ 《徐梵澄文集》,第 14 卷,第 328 页。

进这“精神时代之降临与进步”的时代,即我们将携人类历史的全部有机质素向着那人类早期理想的曙光回归。

《社会进化论》已为“识”,那么我们再回到“行”,即《综合瑜伽论》。其实《综合瑜伽论》亦“识”。《文集》收入瑜伽四论:“行业瑜伽”“整体知识瑜伽”“神圣敬爱瑜伽”和“自我圆成瑜伽”。而四论皆可曰“识”。另附《瑜伽的基础》和《瑜伽书札集》,前者有谈“欲·食·色”与“生理知觉性·下知觉性·睡与梦·疾病”章,后者则为阿氏答弟子在修为瑜伽中的各种问题。综之概为精神现象学也宜。阿氏称自己的学说为“整体的瑜伽”,那是因为“它采集了旧底各派瑜伽之菁华和许多方法——其新,是在其目标,立场,及方法之全备上。”又说:“我们的瑜伽不是重践旧路,而是一精神底探险。”①那么,“探险”的“目标”是什么呢?梵澄说:“这是人类知觉性的一番激烈而且全般底‘转化’。人这心思化了的生存体,起初出现于情命底和物理底生存界时,当然已是一重大转变,而‘超心思’了的生存体将来出现,必然更是进化史上一急剧迈进了。”②“‘超心思’了的生存体”,是神圣知觉性与神圣“阿难陀”,那么它如何安定在修为者的身体之内呢?这需要“清明的”心思知觉性,此其中最难对治的问题就是性欲冲动,阿氏说:“主宰性欲冲动——如此成为性欲中枢的主宰,使性能力上引而非向外抛却、浪费——诚然是使种子中的力量,可能化为真元生理能力,支持其余一切,使‘元精’(retas)化为‘神光’(ojas)。”③虽然,谈何容易?但指明了向上的进路。在普通瑜伽中,能力只是手段、工具,然在这综合瑜伽中,是将不同瑜伽的能力合并,从而在精神道中发挥巨大的作用。在精神这一义度上,“行业瑜伽”是行动的,“知识瑜伽”是认识的,“敬爱瑜伽”是情感的,三者综合为一,并取其他者之菁华,便是我们这“圆成瑜伽”。它要达到三个目标:第一,个人心灵得以解脱,享受与“至上者”的结合;第二,在这结合中自由地体会宇宙的一体性;第三,即与一切众生结为神圣一体,由同情到参与,为着人类中“神圣者”的精神目的。这样,个人的瑜伽,就离开了他的分别性,与“神圣者”结合,从一个自然有体,变成了一个自我完善化的个体,使人道中的“神圣者”发华。梵澄说:“这以后将是无穷底神圣显示与圆成。其全部哲理之含容,概见于另一巨制——《神圣人生论》。”④

梵澄说:《神圣人生论》,“此乃印度当代精神哲学大师平生唯一杰作。译文都八十二万言。大致自韦陀以下,印度诸派学理及佛乘皆所收摄而加批判。以其奥衍弘深,世界各国竞加研究。”⑤又言:

> (其)内容集印度韦檀多哲学之大成,所据皆《黎俱韦陀》及诸《奥义书》。数千年精神哲学之菁华皆摄。以“超心思”为主旨,以人生转化为极归。于商羯罗之幻有论及大乘空宗破斥弥多,其视法相唯识等盖蔑如也。于柏拉图之哲学多所采纳,于达尔文之进化论则服之无斁。立论在思辨哲学以上,于因明不废而已。虽时言上帝,然与西方神学相远。其宇宙观往往与我国大易之旨相合。稽于复性及变化气质,转与宋五子及陆、王为近。⑥

是书首章为“人类的企慕”,阿氏开宗明义,指出:希圣、希天,是人之为人,即在心思中醒觉之人憧憬的最高者。这可以说是基于对“神道”的推测,向着完善化的冲动,和一个秘密之长生的意识。这是人类知识的古代黎明,为我们留下了这恒常的企慕之见证。那原始的愿望的公式是:“上帝”“光明”“自由”“永生”。但是那王国不属于神,“而属于神(圣)性之人,宇宙中最高上的转化有体”⑦。其理想与我们的寻常经验相反,只有更深

① 《徐梵澄文集》,第 4 卷,第 39、40 页。
② 《徐梵澄文集》,第 40 页。
③ 《徐梵澄文集》,第 11 卷,第 57 页。
④ 《徐梵澄文集》,第 4 卷,第 40 页。
⑤ 《徐梵澄文集》,第 4 卷,第 49 页。
⑥ 《徐梵澄文集》,第 134 页。
⑦ 《孔学古微》,上海:华东师范大学出版社 2015 年版,第 175 页。

沉的心理经验并通过个人之革命性的努力才能达至。这如何可能呢？首先,我们要认识到,在我们隶属于变化和“有死”的身体中有着“不死”的生命,这是“天道”在物质中的显示,是“自然”在她的土地上的进化之目标。她要求和谐,万事万物的和谐。那么,不和谐的事物是怎样的呢？是未解决的矛盾。而这矛盾之纽结的原因,就是人未发现自身有着调和与合一的“本能”。这么,他就不能像动物一样自安了,他的心思觉醒了,并通过“反身”(黑格尔),他认识到:“自然”已安排好了他的身体与情命的协调,但是,“自然”欲要求他在更大的更复杂的关系上解决地更好。这个“他”并非只是说个人,而是指人类整体,尝如康德所说的,“自然”已经给与了人以“自由”的能力(精神的种子——心灵),之后她就不再插手干预了,她只是“启明”人要不断地通过“反身”而发现“自我”,从而去创造属于自己的一切——这就是历史！也是一部人类的精神史！于是,人的观念清晰了,他的向上诉求,合乎精神性的目标(合目的性);他的一番努力,合乎自然性的法则(合规律性)。

紧接着,阿氏展开了对“唯物论”的审视和对(极端)“唯心论”的批判。这“唯物论”非是指我社会主义实事求是的原则,而是指“唯物质论”或“唯现象论”。《奥义书》说“物质亦是大梵”。这是从“精神”与“物质”之一体性上着眼的,也与庄子所说的“道在蝼蚁、瓦甓”同义。说物质世界仅为“神圣本体”的外表躯壳,这显然不是有机生命的观点。其实,“精神”与“物质”间有一系上升的阶梯,为“生命”“心思”“超心思”,其中又各有若干等级。我们不能为了思想和生命的缘故,只择上下两极其中之一,如若不然,我们便会以想象为虚幻,离乎上帝而趋向动物的身份;或者,我们以识感为虚幻,在一种厌离中逃避自己的生命有体。唯物论者,它可以在一定的意义上否定“精神”,如说“思想”是脑组织的产物,“精神”是“物质”的派生,世上只有“物质”一元或“力量”一元,但是它不得不承认有一“不可知者”。然而它认为这“不可知者”只是“未知者”,即不可穷尽的宇宙奥秘,是可以通过“心思”的客观分析不断地可知的,黑格尔称此为“坏(量)的无限”。那么,“好(质)的无限”是什么呢？是超出“心思”,以主观的综合与照明的方法,达到一体性的究竟。“心思”有自知的能力,它自知有限,也知在它之上之后或在彼方有点儿什么,这么,它就不得不接受一个道理,即“彼”“不可知者”可以代表它,而不是反之。当然,唯物论者较见成功,更能诉诸民众,经久且有效。它的优长也是它的限度同时又是它的前提,即生理诸识,如“眼见为实”的可感者。它拒绝超物理的现象(如量子),亦不承认超现象的诸识(如微妙识)。其实,宇宙间自有大力持载,这“大力”是可知的真实(知觉性),决定着物质的器根,而非是我们的器根决定着它。如果懂得这一道理,那么唯物论的前提便消失了。于此并不是说它没有了效用,而是功劳巨大,它扫除了许多迷信和非理性化的教条,然而它的局限性却在于“其……照明了(事物的)纷乱,却未朗示出(精神的)真理。”①这是它的“理智”过急而未成熟的缘故。但是,它这“无神论”却是为“不可知者”“神圣者”开辟道路,并无限地增丰着知识。在此意义上,它可以说是一“半真理”,而正是这“半真理”长时为印度民族所忽视,故其人生问题未尝振起。

我们的宇宙知觉性,还有一个彼方,即我们欲要上达的超上知觉性。而我们这个世界,竟像一幅小画一样附在“彼方”那不可量的背景上,欧阳大师把这“小画”比喻为“目前小境”。而“彼方”如何能达？我们得承认,不但有诸物理的真实是超识感的(如量子),而且有诸识是超物理的(微妙识)。这两撅皆自明为有效,它们是知觉性的真实,且存在于知觉性之中,这就是说,宇宙没有独立的真实性。这种说法,甚属形而上学,却有着实际的重要性意义,因为它决定着人类对生命的展望,努力的目标,和自身能力之施展的原田。一言以蔽之,这是人生的价值问题。唯物论一元,以为唯有这世界是真实的,但是它未见到,这一切只是现象,而且在工作上又是暂时的。唯心论一元,

① 《徐梵澄文集》,第 13 卷,第 13 页。

精神修士们,以为这世界不真实,欲要回到“无有(空)”或无缘的“绝对者”中。前者不超出,后者欲逃离,那么这问题如何解决呢?这只能以我们的知觉性之原畴(“身体”“情命”“心思”)的扩大,消除“私我”加于我们的界限,然后与“自我”知识(“超心思”)同体为一。这创造世界的无极的“超心思”的真理,大于并独立于此世界,一如它和谐地生活于此世界并与万事万物“存在为一”一样。于是,一个更大的问题生起了:它(彼)是否同时也为一拒绝者呢?如僧佉者然。我们这样来回答问题:在“超上者”的门前,是纯粹的“精神”。如果“心思”(如僧佉者)突然迈入这门,而不经过中介(“身体”“情命”“心思”)诸过渡,他会觉到此世界未有真实感,而只有“玄默”所见到的光明才为真实,然而这又是人类心思所堪能的最强的最启信的一种心理经验(康德谓“知性直观”)。阿氏说,此“明”与“无明”不异,因为除去“无明”,“则‘明’本身也成了一种黑暗”。①

正是这些出世士反叛于“物质”世界,自从佛教扰动了古雅利安人的世界平衡起,二千多年来,有增无减地统治着印度的思想。其中有过之者,不许“心思”于尘世有所作为,如窥基以贪、瞋、痴为“生死本”,对言韦檀多之“自性”三德,即萨埵性、剌阇性、答摩性。而“萨埵能照”,已具有“超生死本”的性质,窥基却以其为“外道”并有意昧略之②。所谓“超生死本”,也即“光明本”“神圣本”,内中心思“能照”,“能照”以“火”喻,而“火”又因何而生?盖由“剌阇能造”之“油”和“答摩能束”之“芯”而成,“倘若火焰之形只由恒常底变易而存在,毋宁说这是芯炷(“芯”与“油”结合之体——如蜡烛)之本质,变换为火舌之本质,……纵使火舌的本质常变,而‘火’的原则常是同一。”③“火舌”“油”与“芯”表现象界之“多”,“‘火’的原则”(“光明”)表本体界之“一”,“多”与“一”表一宇宙知觉性的两面,诚如此,我们的物质世间便被保住了。其实,宇宙幻有之意识,并不是印度思想的全部,而其外者是什么呢?是韦檀多的口号:“太一无二”,此话应在另一口号下充分探讨,即是“凡此一切(‘多’)皆是大梵(‘一’)”。这就是说,不是“精神”从“物质”退转,而是要将“物质”提举。当然,阿氏也指出,出世精神仍有着它的积极意义,即它可启示与警醒尚未从知识局限、情命习性和物性奴役中脱出的人们。如是,纯粹的“精神”之要求,在我们中间显示它的绝对自由(“光明”);普遍的“物质”之要求,为我们显示其范型和条件(“火舌”“油”“芯”)。二者之调和,趋于某种密相契合的一致性。这“一致性”,显示在宇宙知觉性上的一会合处,此“会合处”便是“精神”与“物质”互为真实的中介,即我们的“生命”与“心思”。④ 在“生命”与“心思”中涵藏着一神圣生命的可能性,并由其本身之生长与进化而完成。毋庸置疑,这理应为“科学”所承认。

如上,四论一贯,主旨不二。最后见各书末章之题目,合之犹如一“‘秘奥’的启示”(黑格尔):《薄伽梵歌论》之“‘薄伽梵歌’之使信”,《社会进化论》之“精神时代的降临与进步”,《瑜伽论》之“向超心思的时间之见”,《神圣人生论》之“神圣人生”。这难道不是“天道”为我们呈现出的一幅人类命运的先验(a priori)蓝图吗?——“使信”天人师(克释拏)携来了远古黎明的火种,开启了人类“精神时代的降临与进步”,这其中之人(阿琼那)的内中醒觉就是启对“向超心思的时间(永恒性)之见”,“它”昭示着有生者应走向上一途,即“神圣人生”之路——这确乎有点儿“精神童话”的意味!然而,它与康德的“纯粹理想”(“永久和平”“伦理团体”)又有什么不同吗?或者,它与孔子的“大同世界”又有什么两样吗?因此,就有这种可能性——即那人类早期的理想光辉,许是会初升并渐起渐高在“新时代”之广袤的中华大地上吧!

---

① 《徐梵澄文集》,第 13 卷,第 39 页。
② 《徐梵澄文集》,第 8 卷,第 163 页。
③ 《徐梵澄文集》,第 1 卷,第 112 页。
④ 《徐梵澄文集》,第 13 卷,第 29 页。

An Index on the Translation and Introduction of the Central Principles of Sri Aurobindo by Xu Fancheng

Sun Bo

(*Institute of World Religions*, *Chinese Academy of Social Sciences*, *Beijing*, 100085, *China*)

Abstract: The works of Sri Aurobindo (阿罗频多) translated by Xu Fancheng (徐梵澄) consist of two categories, the first of which are Sri Aurobindo's annotation of *Upanishads* (《奥义书》), such as *Isha Up* (《伊莎书》) and *Kena Up* (《由谁书》), while the second of which are Sri Aurobindo's own works, such as *Essays on the Gita* (《薄伽梵歌论》), *The Human Cycle* (《社会进化论》), *The Synthesis of Yoga* (《瑜伽论》), and *The Life Divine* (《神圣人生论》). *Isha Up.*´s aspiration is toward the highest Godhead. Its concern is the fate of the world and the mankind, and also the relation between this fate and Brahman (大梵). Its endeavor is to seek for the Oneness in all existents (divine stance, 神圣立场). *Kena Up.* ends with Delight (悦乐), devotes itself to the relation between Mind (心思) and Brahman, and answers why Mind has to transcend (secular stance,世俗立场), from which all schools of philosophy are derived. *Essays on the Gita* is the book of Karmayoga (行业瑜伽), or the Gospel of Works (工作福音). It lays stress upon the struggle in which human life is the battlefield, from which one should not shrink away. In the inner struggle, the enemies are within an individual, and the slaying of desire, ignorance and egoism is the victory. The outer struggles are between the powers of Dharma (法) and Adharma (非法) in the human collectivity. *The Human Cycle* deals with the divine return (神圣回还) of human destiny. This book divides human society into four stages, which are symbolic, typal, conventional and subjective. In this process, humankind will find the True Self (真自我) and the True Law (真律则). *The Synthesis of Yoga* divides itself into the Yoga of Divine Works (行业瑜伽), the Yoga of Integral Knowledge (知识瑜伽") and the Yoga of Divine Love (敬爱瑜伽). The Yoga of Divine Works is about the liberation of the individual soul (心灵) and its union with the Highest (至上者). The Yoga of Integral Knowledge is about the identification with the universe in this union. The Yoga of Divine Love is about the union with all existents as the divine oneness (神圣一体). And all the three parts of yoga merge into the Yoga of Self-perfection (圆成瑜伽), which is the wholeness of the Divine Life (神圣人生). *The Life Divine* says that the aspiration towards the Saint and the Heaven (希圣、希天) is the highest aim of a man as an enlightened man. All these are based on the divination of Godhead (神道), the impulse towards perfection, and the sense of a secret immortality in the ancient dawns of human knowledge. And the formula of this primeval longings are God, Light, Freedom and Immortality. But that kingdom does not belong to God, but to the divine man (神/圣性之人), who is the highest transformed being in the universe. All in all, the central principle of Sri Aurobindo's thoughts is Supermind (超心思), and its aim is to transform human life.

Key words: consciousness (知觉性), mind, supermind, freedom, harmony, divine oneness (神圣一体)

(责任编辑　　郑　园)